

James Buchanan

## Schöpfung und Kosmos: Die Symbolik der Verkündigung und der Teilhabe

In der heute gegebenen Situation, wobei wir vor allem an den allgemeinen Kontext dessen denken, was man «die moderne Zeit» zu nennen pflegt, könnte es kein Thema geben, über das mehr nachgedacht werden müßte und bei dem zur selben Zeit dieses Reflektieren schwieriger wäre, als das der «Kosmologie». Diese Notwendigkeit, neu über die Kosmologie, sowohl was die neueren kosmologischen Theorien als die alten Strukturen angeht, nachzudenken, ist genau so offensichtlich wie die Bedrohung, die die moderne Zeit für unsere Teilhabe (Partizipation) an und in dem Kosmos bedeutet. Es ist angebracht und wesentlich, daß jede gründliche Auseinandersetzung mit dem Thema Kosmologie zuerst mit einigen Überlegungen über den Begriff Schöpfung und die Beziehung zwischen dieser Schöpfung und der Kosmologie anfängt. Um dieses Ziel zu erreichen, wird unser Aufsatz sich vor allem mit den Schöpfungsberichten des Buches Genesis im Licht bestimmter in der jüdisch-christlichen Tradition dauernd verfolgter Interpretationslinien beschäftigen.

### I. Interpretationslinien: Erscheinung und Verkündigung

Mit dem Begriff «Interpretationslinien» wollen wir die in der jüdisch-christlichen Tradition im weiteren Sinne gegebenen Interpretationstraditionen<sup>1</sup> bezeichnen. Wenn wir hier von zwei Traditionslinien reden: von einer, bei welcher «Erscheinung» (*manifestation*) im Vordergrund steht, und von einer anderen, in der vor allem «Verkündigung» (*proclamation*) betont wird, soll das nicht heißen, daß es sich dabei um zwei sich gegenseitig ausschließende Traditionen der Interpretation handelt. Unser Aufsatz will gera-

de gegen ein solches Verständnis der Dinge angehen. Es ist aber dennoch sehr nützlich und angebracht, zwischen jenen zwei Traditionslinien zu unterscheiden, denn dadurch wird auf zwei allgemeine zentrale Richtungen in der Geschichte einer in umfassenderem Sinne verstandenen Interpretationstradition hingewiesen.

Die Bezeichnungen «Erscheinung» und «Verkündigung» gehen auf das Werk von Paul Ricoeur zurück<sup>2</sup>, der diese Begriffe vor allem im Zusammenhang mit seiner Unterscheidung zwischen einer verbalen und einer vorverbalen Form des religiösen Ausdrucks verwendet, um zu zeigen, daß die verbale Orientierung der jüdisch-christlichen Tradition «das Heilige zersetzt»<sup>3</sup>.

Die beste und vollständigste Darstellung der religiösen Erfahrung und des religiösen Ausdrucks als Erscheinung finden wir im Werk von Mircea Eliade<sup>4</sup>. In seinem Verständnis dessen, was er «archaische Archeologie» nennt, liegt der Schlüssel zu der Traditionslinie der Erscheinung. Nach seiner Meinung erfuhr der archaische *homo religiosus* sich selbst in den Kategorien einer eigenen radikalen Teilhabe (Partizipation) an einem sakralen Kosmos. In dieser Seinsweise findet das Numinose in der Begrifflichkeit des Kosmos selbst seinen Ausdruck, und der Kosmos nimmt sowohl in seinen zeitlichen als in seinen räumlichen Dimensionen an der sakralen Gegenwart des Numinosen teil. Da diese Gegenwart die sich selbst bestätigende Erfahrung der Teilhabe im und am Ganzen ist, erscheint sie räumlich als Hierophanie, d. h. als Felsen, Baum usw., und zeitlich manifestiert sie sich als *illud tempus*, als die Zeit der Ursprünge.

Während Ricoeurs Charakterisierung dieser Traditionslinie der Erscheinung als einer vorverbalen Form des religiösen Ausdrucks im wesentlichen richtig ist, ist diese Traditionslinie dennoch nicht auf primitive, vorliterarische Kulturen beschränkt. Eher ist es so, daß auch das Verbale als Erscheinungsform sakraler Gegenwart betrachtet werden kann. So hat etwa das Verbale in der Form des religiösen Ausdrucks, der der Mythos ist, nie eine rein konzeptuelle Funktion, sondern es findet dort eine Aktualisierung des Wortes durch die Teilhabe an der rituellen Hervorhebung heiligen Raumes und heiliger Zeit statt. Der heilige Raum als Hierophanie und die heilige Zeit als Mythos werden im Ritual, das jede dieser beiden Dimensionen in den Kategorien der anderen aktualisiert, miteinander verbunden. Es ist das Charakteristikum

des Rituals, daß es die Seinsweise der Teilhabe aktualisiert<sup>5</sup>.

Die Traditionslinie der Verkündigung dagegen unterscheidet sich durch ihre «Betonung von Sprache und Schrift und, ganz allgemein, des Wortes Gottes»<sup>6</sup>. In der Mitte dieser Traditionslinie, die wir besonders im Judentum, Christentum und Islam finden, stehen die Tradition und die Prophetie. Ihre Theologie ist um einige wesentliche Kernreden herum strukturiert. Die ästhetische Qualität, die für die Erscheinungstradition typisch ist, weicht der ethischen, weil ja auch das Gebot an die Stelle des Götzen und eine Theologie des Namens an die der Hierophanie tritt. Die Vorstellung von der Zeit als offenkundiger Gegenwart und als zyklischer Wiederholung der Ursprünge macht einer im wesentlichen historischen Sicht der Wirklichkeit Platz. Dies bringt auch eine wesentliche Veränderung in der Korrelation zwischen heiligem Raum und heiliger Zeit im Ritual mit sich, da jetzt «ein historischer Vektor die Zeit der Wiederholung und Reaktualisierung durchkreuzt»<sup>7</sup>.

Der wesentliche Unterschied zwischen Erscheinung und Offenbarung liegt in der Weise der Teilhabe. Damit wollen wir nicht sagen, daß die Traditionslinie der Verkündigung keine solche Teilhabe kennt<sup>8</sup>, denn auch in dieser Traditionslinie gibt es ein Gewahrwerden und Empfinden radikaler Teilhabe. Dennoch tendiert die für die Traditionslinie der Verkündigung typische Seinsweise dahin, dem Wort den Vorrang über Welt und Kosmos zu geben. Das Wissen um eine radikale Teilhabe situiert sich in einer Wirklichkeit, die man sich als eine Wirklichkeit von Worten vorstellt: als Geschichte und Tradition, als das Ergebnis von Interpretation und Reinterpretation. Weiter unten in diesem Aufsatz werden wir auf die Folgen dieser Akzentverschiebung für das Verständnis des Begriffes Kosmos zurückkommen.

## II. Die Schöpfung: eine Tradition der Interpretation

Dieser Abschnitt wird auf den Begriff der Schöpfung eingehen und dabei seine Aufmerksamkeit auf die Interpretation dieser Schöpfung in einer vorausgehenden Tradition alttestamentlicher Wissenschaft richten. Wir werden uns dabei auf das Werk zweier Exegeten, nämlich Gerhard von Rad und Bruce Vawter, konzentrieren<sup>9</sup>. Beide sind typische Vertreter der wichtigsten Interpre-

tationstradition ihrer jeweiligen Konfession: der eine der protestantischen, der andere der katholischen.

Gerhard von Rad war einer derjenigen, die die alttestamentlichen Exegeten und Hermeneutiker in Europa und in den USA am meisten beeinflusst haben. Wer seine Interpretation der Schöpfung verstehen will, muß sie im Rahmen seiner gesamten Theologie des Alten Testaments sehen. Dabei betont er die Einheit der ersten sechs Bücher des Alten Testaments, die auf einem zentralen Motiv beruht, durch das der Hexateuch sich um jene Reden herum konzentriert, in denen von einer *Heilsgeschichte* Israels die Rede ist. Diese grundsätzliche theologische Stoßrichtung des Hexateuchs geht zurück auf die feierliche Aufzählung (Rezitation) bestimmter historischer Ereignisse, bei denen Jahwe in die Geschichte eingreift, um Israel zu retten. Dieses wiederholte Eingreifen Jahwes werde im Rahmen einer Bundestheologie interpretiert, die in jeder neuen historischen Episode eine Erneuerung des Bundes bzw. eine Weiterentwicklung in der Geschichte dieses Bundes zwischen Israel und Jahwe sieht. In der auf diesem Bund beruhenden Beziehung sei Jahwe der aktive und Israel der empfangende Partner. Israels Bundespflicht bestehe in dem Gehorsam gegenüber den Geboten. Es liege in der Natur der Bundesbeziehung zwischen Jahwe und Israel, daß der aufrechterhaltene, feste Glaube Quelle von Sicherheit ist<sup>10</sup>.

In diesen allgemeinen Rahmen seiner gesamten Theologie des Alten Testaments situiert von Rad auch sein Verständnis der Schöpfung. Er betont, daß die Lehre von der Schöpfung kein zentrales Thema des alttestamentlichen Glaubens war. Er meint, daß diese Lehre deshalb so relativ spät in Israel eindeutig formuliert wurde, weil «Israel verhältnismäßig lange gebraucht hat, den tatsächlich vorhandenen Schöpfungsglauben mit der Überlieferung von dem eigentlichen, d. h. den geschichtlichen Heilstaten Jahwes theologisch ins rechte Verhältnis zu bringen»<sup>11</sup>. Etwas weiter heißt es dann: «Ihm [Israel] wuchs ja nicht wie den Kanaanäern der göttliche Unterhalt, Segen und Schutz aus einer mythisch verstandenen Umwelt zu; durch Jahwes Offenbarung war ihm der Bereich der Geschichte aufgerissen, und von da aus mußte der Begriff der Schöpfung erst bestimmt werden.»<sup>12</sup>

In diesem Verständnis war die Schöpfung dem Begriff einer Heilsgeschichte untergeordnet und in diesen Begriff integriert. Von Rad sieht hierin

eine große Leistung Israels. Das gelte für die beiden Texte, die umfangreichere Aussagen von Jahwes Welterschöpfung enthalten: Deuterocesaja und die Priesterschrift. Die Schöpfung wird als der Anfang der Heilsgeschichte verstanden und ist so ein Teil der Ätiologie Israels. Auf diese Weise wird sie *in* eine Geschichte integriert und aufgenommen in einen Glauben, der das Heil erstrebt.

Die Interpretation, die Bruce Vawter der Schöpfung gibt, verfährt ähnlich. Vawter redet von einer «Ereignisgeschichte» (*history of events*), in der Jahwes erlösendes Eingreifen im Vordergrund steht. Die Schöpfung ist der Anfang dieser Ereignisgeschichte und als solcher ist sie als eines dieser Ereignisse zu betrachten. Er schreibt: «Die Schöpfung und der Sündenfall sind in der Genesis nicht nur einfache Theologumena. Sie sind dort Ereignisse wie alle anderen Ereignisse, die später auf sie folgen.»<sup>13</sup> Für Vawter handelt es sich bei jener Ereignisgeschichte um eine universale Geschichte, die die Geschichte eines jeden und für jeden ist. So will er betonen, daß die Schöpfungsgeschichten sich einer christlichen Interpretation anbieten. Dazu hebt er besonders das Wort als zentrales Element in diesen Geschichten hervor. Im Zusammenhang mit der Schöpfung «ist das Wort Macht. Dieser Gedanke hat auch das Neue Testament durchdrungen und liegt der christlichen Überzeugung von der Wirksamkeit des Wortes in Verkündigung und Sakrament zugrunde.»<sup>14</sup> Zudem widmet er der besonderen Stellung, die dem Menschen im Kosmos zugewiesen wird, einen großen Teil seiner Aufmerksamkeit und sieht in dieser Stellung einen der wichtigsten Unterschiede zwischen den Schöpfungsberichten des Buches Genesis und anderen kosmogonischen (sich auf die Entstehung des Kosmos beziehenden) Geschichten jener Zeit. Ja, alle Unterschiede «sind auf die höhere Einschätzung des Menschen und seiner Stellung im Universum zurückzuführen»<sup>15</sup>.

In der Interpretation, die von Rad und Vawter von der Schöpfung geben, finden wir leicht eine Bestätigung der Meinung Ricœurs, daß der hebräische Glaube der Traditionslinie der Verkündigung zuzurechnen ist. Dadurch, daß das Wort in den Schöpfungsberichten des Buches Genesis hervorgehoben, die Geschichte als eine lineare Ereignisgeschichte gesehen und als Heilsgeschichte interpretiert und der Mensch sehr hoch eingeschätzt wird, steht anstelle des Interesses

für einen heiligen Kosmos das Interesse an der Erlösung der Menschheit im Mittelpunkt der Erzählung.

### III. Die Schöpfung: Symbolik der Teilhabe

Dieser Abschnitt will darlegen, daß wir durch ein Verständnis der Schöpfung mit Hilfe der Kategorien einer Symbolik der Teilhabe am besten das Wesen des Kosmos, wie es sich sowohl in der Traditionslinie der Erscheinung als in der der Verkündigung darstellt, erkennen können. Weil der uns hier zur Verfügung stehende Platz viel zu begrenzt ist, um eine Theorie der Symbolik entwickeln zu können, wollen wir uns auf einige wesentliche Punkte beschränken, die wir den eine lange und reiche Tradition des Nachdenkens über Symbolik aufnehmenden und weiterführenden Werken von Ricœur, Rahner und Eliade entnehmen.

Wir werden uns hier besonders auf die Dialektik von Erfahrung und Ausdruck konzentrieren, die das notwendige sich gegenseitige Anziehen und Abstoßen jener beiden Pole ist. Das bedeutet, daß während die Erfahrung nie voll in ihrem Ausdruck wiedergegeben wird, dennoch die Dialektik von Erfahrung und Ausdruck notwendigerweise eine solche Fülle der Erfahrung im Ausdruck als *telos* anstrebt. Rahner spricht in diesem Zusammenhang von einer Pluralität des Seins, die sich als Einheit des Seins im Ausdruck zu verwirklichen sucht<sup>16</sup>. Für Ricœur läßt sich jene Dialektik in seinen Entwurf einer «Poetik des Willens» übersetzen<sup>17</sup>. Wegen der doppelten Begrenzung, der des Ausdrucks und der der reinen Erfahrung selbst (des kantianischen *an sich*), ist uns die Wirklichkeit des Ausdrucks immer die Wirklichkeit eines begrenzten Ausdrucks, d. h. wir haben es immer mit einer Dialektik von Erfahrung und Ausdruck zu tun, die ihre Erfüllung nie erreicht.

Es bleibt aber das Paradox bestehen, daß die Sprache das Potential zur eigenen Fülle in sich trägt. Jede Sprache, sei es die wissenschaftliche, die alltägliche des gesunden Menschenverstandes oder die symbolische, strebt auf die eigene Fülle hin. Sie entspricht ihrem Potential des universalen Inhalts am radikalsten als Symbol. Durch seine doppelte intentionale Struktur einerseits als Gegenstand oder Geschehen, andererseits in seinem Verweis auf einen universalen Inhalt sprengt das Symbol die Begrenztheit des Ausdrucks. In seinem Angelegtsein auf universalen Inhalt hin

konstituiert das Symbol das Symbolisierte und verwirklicht dadurch sich selbst<sup>18</sup>. In dieser Selbstverwirklichung ist das Symbol nicht nur die radikalste Form, in der der Ausdruck die volle Aufnahme der Erfahrung anstrebt, sondern das Symbol zeigt, daß es seine doppelte Intentionalität «versteht», d. h. gerade unter den Bedingungen der eigenen Begrenztheit weiß das Symbol sich zu verwirklichen. Wir können also von den Symbolen als von der Selbstverwirklichung der Dialektik zwischen Erfahrung und Ausdruck sprechen, wobei hier sowohl die Begrenztheit des Symbols (durch die ihm anhaftende besondere konkrete Situietheit) als seine Ausrichtung (auf potentielle Universalität hin) ihre Realisierung findet<sup>19</sup>.

Die Frage, die sich hier stellt, kann wie folgt formuliert werden: Welche Beziehung besteht zwischen der Grenzerfahrung, die wir am besten als Schöpfung symbolisieren, und dem Begriff «Kosmos»? «Kosmos» und «Kosmologie» gehören hier zu einer Familie von Begriffen, die auf die Welt bzw. das Universum als Ganzes hindeuten. Hier müssen wir zuerst zwischen den verschiedenen Begriffen eines sakralen Kosmos und den wissenschaftlichen Kosmologien unterscheiden. Die besten Beschreibungen des sakralen Kosmos finden wir im Werk von Mircea Eliade (und natürlich in den von ihm untersuchten Mythen). Das heilige Universum beruht auf Gruppen von Elementen, die sich gegenseitig entsprechen (wie z. B. Makrokosmos und Mikrokosmos, Erde und Himmel im Zusammenhang mit dem Gegensatz Mann-Frau, der Zustand «in illo tempore» und die heutige Ordnung der Natur usw.), während der wissenschaftliche Begriff «Kosmos» in Erklärungen eine Rolle spielt, in denen die vielen Beziehungen auf einige Naturgesetze reduziert werden. Aus wissenschaftlicher Sicht existiert der Kosmos in einem konzeptuellen Raum. Phänomenologisch betrachtet, liegt jeder dieser beiden Betrachtungsweisen, der des sakralen Kosmos und der wissenschaftlichen, eine ganz andere Erfahrungsdimension zugrunde. Den Schlüssel zum Verständnis dieser unterschiedlichen Erfahrungsdimensionen findet man, wenn man sich die unterschiedliche Rolle, die die Vorstellung der Teilhabe bei beiden Betrachtungsweisen spielt, näher ansieht. Während man in der Vorstellungswelt des sakralen Kosmos von einer radikalen Teilhabe an und in diesem Kosmos ausgeht, betont das wissenschaftliche Denken die distanzierte Betrachtung

des Kosmos als Objekt mit dem Ziel, diesen Kosmos in radikaler Nichtteilnahme beobachten zu können. Wir können diese Verschiebung von der Teilhabe am und im Kosmos zu der Nichtteilhabe am besten dadurch analysieren, daß wir sie als eine Verschiebung verstehen von einer Kosmozentrik zu einer Anthropozentrik, als den Übergang von der Anschauung, daß der Mensch in einem kosmischen Raum existiert, zu der Anschauung, der Kosmos existiere im konzeptuellen Raum<sup>20</sup>.

Wenn wir jetzt diese beiden unterschiedlichen Betrachtungsweisen des Kosmos zu «Erscheinung» und «Verkündigung» in Beziehung setzen, wird schnell deutlich, daß die Vorstellung eines sakralen Kosmos eindeutig mit «Erscheinung» zu tun hat. Andererseits aber würde man viel zu weit gehen, wenn man behaupten würde, es gäbe auch eine solch klare, eindeutige Beziehung zwischen dem wissenschaftlichen Denken über den Kosmos und der Traditionslinie der Verkündigung. Eher sollten wir sagen, daß die Traditionslinie der Verkündigung in sich den Samen, die grundsätzliche Möglichkeit der Entwicklung auf die technisch-wissenschaftliche Betrachtungsweise des Kosmos hin birgt.

Hier hilft uns die Kategorie der Schöpfung, um in jener Traditionslinie sowohl das szientistische<sup>21</sup> als das religiöse Potential, das sie in sich trägt, zu erkennen. Bei unserer Beschreibung jener Traditionslinie haben wir auf die in ihr stattfindende Betonung des Verbalen hingewiesen, die leicht dazu führt, daß die Dinge konzeptualistisch, intellektualistisch verstanden werden. Man sollte sich der hier drohenden Gefahr bewußt sein, denn es handelt sich hier um nichts mehr und nichts weniger als um das Verständnis der Schöpfung selbst.

Es gab verschiedene Stufen im wissenschaftlichen Verständnis des Kosmos. Die Verschiebung von der Vorstellung eines endlichen, geschlossenen Universums, dessen Mitte die Erde war, zu der Vorstellung eines unendlichen Universums, dessen Mitte die Sonne ist, brachte auch die Auffassung einer potentiellen Unendlichkeit des menschlichen Geistes als potentieller konzeptueller Unendlichkeit mit sich, welche gerade auf eine radikale Wende zum Anthropozentrischen hinweist: «Genauso wie Gott die schöpferische Mitte alles Existierenden ist, so ist auch der Mensch die Mitte und der Schöpfer eines unendlichen konzeptuellen Raumes und linguistischen Bereiches, in dem auch für den Kosmos und für

Gott Platz ist. Dadurch, daß er die Wirklichkeit in die Grenzen jenes Bereiches zwingt, erschafft der Mensch Gottes Schöpfung neu nach seiner eigenen Vorstellung.»<sup>22</sup>

Die Verschiebung der Perspektive wurzelte also in einem veränderten Verständnis der Schöpfung. Zugleich aber ist die Schöpfung auch ein symbolisches Korrektivum jener konzeptualistischen Tendenz in der Traditionslinie der Verkündigung. Oben haben wir von dem unterschiedlichen Ausmaß und der unterschiedlichen Eigenart der Teilhabe einerseits im Weltbild eines sakralen Kosmos und andererseits im Denken der Wissenschaft gesprochen. Wenn es auch stimmt, daß in der Traditionslinie der Verkündigung die Möglichkeit einer Entwicklung auf eine wissenschaftliche Sicht der Dinge hin, ja eine Tendenz zu dieser Entwicklung besteht, kommt dem Wort als Ereignis doch weiterhin eine Erfahrungsdimension zu: Auch die Erfahrung der Sprache leitet eine Dialektik zwischen Erfahrung und Ausdruck ein.

Wir sprachen schon davon, daß das Symbolische das Ergebnis eines ewigen Angelegtseins der Sprache auf ihre Fülle hin ist. Nun gibt es aber nur ein einziges Symbol, das eine Ahnung und ein Gespür dafür, was die Fülle der Sprache ist, vermitteln kann. Dieses Symbol ist die Schöpfung, bei der das Wort als erschaffendes Wort das, was die Schöpfung sein kann, zur Wirklichkeit macht, d. h. das Potential der Schöpfung aktualisiert. Nur in der Schöpfung gibt es zwischen Erfahrung und Ausdruck, d. h. zwischen dem Erschaffen und dem erschaffenden Wort, keine dialektische Spannung, sondern beide sind eine Einheit. Da die Schöpfung selbst aber in Hinblick auf die Fülle der Sprache nur relativ ist, symbolisiert sie zudem die Grenzerfahrung der Sprache selbst.

Dadurch, daß wir es in der Sprache mit einer Grenzerfahrung zu tun haben, eröffnen sich uns die in der Traditionslinie der Verkündigung gegebenen Möglichkeiten, denn die Erfahrung einer Grenze der Sprache führt dazu, daß wir uns der Grenzen des konzeptuellen Raumes selbst bewußt werden. Diese Bewußtwerdung erlaubt dann aber auch eine Veränderung der eigenen Seinsweise von einer Haltung der objektiven Distanziertheit zu einer der Teilhabe, zu jenem Gespür der Teilhabe und gar Abhängigkeit, das für die Traditionslinie der Verkündigung typisch ist. In dieser Linie ist die Schöpfung das Ursymbol der Grenzerfahrung der Teilhabe.

Jede radikale Form der Anthropozentrik erschwert aber die mit der Traditionslinie der Verkündigung verbundene Seinsweise, denn für diese Orientierung ist die Erlösung des Menschen zur gleichen Zeit die des gesamten Kosmos und dann auch des Menschen als Teil dieses Kosmos. Hier liegt dann auch der Grund dafür, weshalb in den von Eliade untersuchten Traditionen der Verkündigung<sup>23</sup> die kosmische Erneuerung so hervorgehoben wird. Auch sollte hier darauf hingewiesen werden, daß in diesen Traditionen der kosmogonische Mythos der zentrale Mythos ist.

Wir haben erörtert, daß die Schöpfung das Symbol ist, das in beiden Traditionslinien die tiefste und grundlegendste Grenzerfahrung am besten zum Ausdruck bringt. Die Schöpfung symbolisiert auf linguistischer und existentieller Ebene die Selbstverwirklichung von Grenze und Begrenzung. Weiter wird die Schöpfung zum zentralen Symbol, das dafür bürgt, daß Verkündigung und Erscheinung zueinander immer in einer ausgewogenen dialektischen Spannung stehen. In ihrer symbolischen Funktion sichert die Schöpfung diese Ausgewogenheit dadurch, daß durch sie die Potentialität universalen Inhalts als das faktisch nicht Gegebene, d. h. als Grenze erfahren wird. Die Voraussetzung dafür, daß die Schöpfung ihre symbolische Funktion erfüllt, ist, daß die Ausgewogenheit zwischen den beiden Polen ihrer doppelten intentionalen Struktur als Symbol aufrecht erhalten wird. Wer hier die konkrete Situiertheit der Schöpfung übersieht, um auf ihre universale Bedeutung zu achten, wer also geblendet vom Licht der universalen Intentionalität der Schöpfung als Symbol ihre partikuläre Intentionalität aus dem Auge verliert, stolpert in eine konzeptuelle Falle, die der von Harries beschriebenen ähnlich ist<sup>24</sup>. Wir können also behaupten, daß es in dem Maße eine ausgewogene Dialektik zwischen Verkündigung und Erscheinung gibt, in dem die Schöpfung als wahres Symbol funktioniert.

Zum Schluß müssen wir bezüglich der Schöpfung auf zwei Punkte hinweisen, die für die heutige Diskussion von vitaler Bedeutung sind. Erstens unterschätzen jene Interpretationen der Schöpfung, die wir im zweiten Abschnitt dieses Aufsatzes zitierten, die Tatsache der Existenz einer Tradition der Erscheinung auch in Israel. Wissenschaftler wie Claus Westermann, Robert Cohn und auch Mircea Eliade finden in der Bibel Hinweise auf eine solche Tradition. Cohn hat

über den Begriff des sakralen Raumes im Alten Testament eine interessante Untersuchung veröffentlicht<sup>25</sup>, in der er keinen notwendigen Zusammenhang zwischen der Vorstellung der Heilsgeschichte und der Entsakralisierung der Natur sieht. Seine Untersuchung zeigt, daß sich in jenen hebräischen Schriften die Existenz einer großen, empfindsamen Offenheit für einen sakralen Kosmos und die eigene Teilhabe an diesem Kosmos feststellen läßt.

Auch Westermann kommt in seinen Überlegungen über die Schöpfung zu der gleichen Schlußfolgerung<sup>26</sup>. Er meint, daß im Alten Testament zwischen Schöpfung und Erlösung eine Spannung besteht, daß es also für das Verständnis des Alten Testaments wesentlich ist, darauf zu achten, daß die Beziehung zwischen Schöpfung und Erlösung in ihrer Polarität gegeben ist<sup>27</sup>. Im «historischen Credo», von dem von Rad und Vawter reden, sieht er in den Texten nicht entsprechendes Ergebnis einer Verbindung solcher Begriffe, die mit der Schöpfung zu tun haben, mit den großen, alles durchdringenden Gedanken über den Glauben und die Offenbarung. Diese Verbindung komme daher, daß man das Alte Testament aus der Perspektive des Neuen interpretiert, in dem es für eine solche Interpretation mehr gute Gründe gebe. Nach Westermanns Meinung ist die Schöpfung im Alten Testament kein Glaubensartikel und keine offenbarte Wahrheit, sondern die Schöpfung wird existentiell verstanden, denn der Schöpfungsmythos habe ursprünglich zum Kontext des Kampfes des Menschen um das eigene Überleben gehört und war deshalb Ausdruck des Verständnisses, das der Mensch von der eigenen Existenz hatte<sup>28</sup>.

Westermanns Meinung findet ihre Bestätigung in der Tatsache, daß es auch in der jüdischen Tradition immer einen sehr lebendigen Strom dessen gab, was wir die Traditionslinie der Erscheinung nannten. Es reicht hier, auf die Kabbalah und den Chassidismus hinzuweisen<sup>29</sup>. Die notwendige Schlußfolgerung heißt dann, daß die Interpretationen von Ricœur, Vawter und von Rad uns mehr über die Wirkungsgeschichte des Verständnisses biblischer Texte in der hermeneutischen Tradition der Reformation bzw. der katholischen Kirche erzählen, als daß sie auf das eingehen, was jene Schriften der Bibel in ihrer eigenen historischen Zeit sagen wollten<sup>30</sup>.

Schließlich möchte ich die Meinung äußern, daß die Schöpfung mit dem Kern dessen zu tun

hat, was Ricœur die «Logik der Bedeutsamkeit im heiligen Universum»<sup>31</sup> nennt. Ricœur hat diese Logik mit Hilfe der Entsprechungen, auf die wir oben hinwiesen, beschrieben. Wir wollen das hier dahingestellt sein lassen, um darauf hinzuweisen, daß wir es hier nicht mit einer formalen, sondern mit einer transzendentalen Logik zu tun haben, die eine Logik der Erfahrung, ja eine «logique du cœur» ist. Es handelt sich dabei um die radikalisierte Erfahrung der Teilhabe, die am besten als Schöpfung symbolisiert wird und die auch dem Kern der Entsprechungen nahesteht.

In einer Zeit, in der unsere Beziehung zum Kosmos die einer leichtfertigen Vernichtungsbereitschaft ist und in der wir in wachsendem Maße mit der Tatsache konfrontiert werden, daß diese Vernichtungsbereitschaft uns bis an den Rand der mutwilligen Selbstvernichtung geführt hat, wird es lebenswichtiger als je zuvor, daß die Schöpfung als Symbol jener Grenzerfahrung äußerster Teilhabe am und im Kosmos in der Mitte unserer Aufmerksamkeit steht. Aber wie früher so ist es auch heute eine Frage des Überlebens, daß wir uns voll mit jener Grenzerfahrung auseinandersetzen und sie in die Mitte unserer Existenz hineinstellen.

Die Schöpfung fordert von uns als *homines religiosi*, daß wir bereit sind, uns selbst als Geschöpfe unter Geschöpfen zu erfahren, als Menschen, die voll an einem Kosmos teilhaben, dessen Entsakralisierung für uns nur die eigene Entsakralisierung bedeuten kann.

<sup>1</sup> Der Begriff «Traditionen der Interpretation» entspricht hier dem der «Wirkungsgeschichte», siehe H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode* (Tübingen 1965) 283–290, 324–360.

<sup>2</sup> Paul Ricœur, *Manifestation and Proclamation: Journal of the Blaisdell Institute* (Winter 1978) 13–15.

<sup>3</sup> AaO. 13.

<sup>4</sup> Bes. *Der Mythos der ewigen Wiederkehr* (Düsseldorf 1953); *Patterns in Comparative Religion* (London 1958), vgl. *Geschichte der religiösen Ideen*, 2 Bde. (Freiburg i.B. 1978 u. 1980); *Die Religion und das Heilige* (Salzburg 1954).

<sup>5</sup> Die beste theologische Abhandlung über «Erscheinung» und «Verkündigung» findet sich bei David Tracy, *The Analogical Imagination. Christian Theology and the Age of Pluralism* (New York 1981) 193–229.

<sup>6</sup> Ricœur, *Manifestation* 21.

<sup>7</sup> AaO. 22.

<sup>8</sup> Das ist Tracys Meinung; das Wort Teilhabe (*participation*) hat bei ihm in dieser Hinsicht allerdings eine andere Bedeutung.

<sup>9</sup> G. von Rad, *Das erste Buch Mose. Genesis* (Göttingen 1972); G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments*, 2 Bde (München 1966 und 1968); Bruce Vawter, *On Genesis. A New Reading* (New York 1977).

<sup>10</sup> von Rad, *Theologie I* 117–149.

<sup>11</sup> AaO. 150.

<sup>12</sup> Ebd.

<sup>13</sup> Vawter, *Genesis* 31.

<sup>14</sup> AaO. 41.

<sup>15</sup> AaO. 52.

<sup>16</sup> Karl Rahner, *The Theology of Symbol: Theological Investigations IV* 234, *urspr.*: *Zur Theologie des Symbols: Schriften zur Theologie IV* 275–311.

<sup>17</sup> Siehe vor allem: *Freedom and Nature. The Voluntary and the Involuntary* (Evanston 1966); *The Symbolism of Evil* (New York 1967); *The Hermeneutics of Symbols and Philosophical Reflection: The Philosophy of Paul Ricœur* (Boston 1978) 36–58.

<sup>18</sup> Rahner, *Theologie* 242.

<sup>19</sup> Siehe David Tracy, *Blessed Rage for Order* (New York 1975).

<sup>20</sup> Eine gute Analyse dieser «Verschiebung der Perspektive» findet sich bei: A. Koyre, *From the Closed World to the Infinite Universe* (Baltimore 1957); M. Muntz, *Theories of the Universe from Babylonian Myth to Modern Science* (Glencoe 1957); J. Merleau-Ponty/Bruno Morando, *The Rebirth of Cosmology* (New York 1976).

<sup>21</sup> Der Szientismus wird am besten als eine Verbindung von Wissenschaft und Technologie verstanden. Typisches Merkmal ist ein lineares Denken, dessen Ziel als Wille zur Macht offensichtlich ist, siehe M. Heidegger, *Die Frage nach der Technik: Die Technik und die Kehre* (Pfullingen 1962) 5–36.

<sup>22</sup> Karsten Harries, *The Infinite Sphere. Comments on the History of a Metaphor: Journal of the History of Philosophy* (Jan. 1975) 13.

<sup>23</sup> Mircea Eliade, *Der Mythos der ewigen Wiederkehr* (Düsseldorf 1953).

<sup>24</sup> Harries, *Sphere* (s. Anm. 22).

<sup>25</sup> Robert Cohn, *The Shape of Biblical Space: Four Biblical Studies* (California 1981).

<sup>26</sup> Claus Westermann, *Creation* (Philadelphia 1974), *urspr.*: *Schöpfung* (Stuttgart 1971); Claus Westermann, *A Thousand Years and a Day* (Philadelphia 1962), *urspr.*: *Tausend Jahre und ein Tag* (Stuttgart 1957).

<sup>27</sup> AaO. (Creation?, der Übers.) 117.

<sup>28</sup> AaO. 12.

<sup>29</sup> Da ich selber das betreffende jüdische wissenschaftliche Schrifttum nicht kenne, möchte ich hier Susan Shapiro für diesen Hinweis danken. Siehe: Gershom Scholem, *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen* (Frankfurt am Main 1980); Martin Buber, *Ich und Du* (Heidelberg 1977).

<sup>30</sup> Ricœur hat seine Position in seinen neueren Schriften einigermaßen abgeschwächt, siehe vor allem: P. Ricœur, *Toward a Hermeneutic of the Idea of Revelation: Essays on Biblical Interpretation* (Philadelphia 1980) 73–119.

<sup>31</sup> Ricœur verwendet diesen Begriff, um zusammenfassend die Traditionslinie der Erscheinung zu charakterisieren: *Ricœur, Manifestation* (s. Anm. 2).

<sup>32</sup> Es handelt sich hier bekanntlich um einen berühmten Ausspruch von Pascal.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. Karel Hermans

## JAMES BUCHANAN

Studierte in Moskau, in Paris und an der Yale University. Derzeit Dozent für Philosophie und Religionswissenschaft an der Indiana University, N.W. in Gary. Außerdem arbeitet er am Abschluß seines Doktors in Philosophie im Fach Religionsgeschichte und Religionswissenschaft an der Universität Chicago. Veröffentlichungen u.a.: verschiedene Artikel zu Fragen der interkulturellen Hermeneutik und vergleichende Studien zum ostasiatischen religiösen Denken. Anschrift: Indiana University, Gary, Indiana, USA.